

## LA CRISIS DE LA VERDAD PÚBLICA

“Contagion and fake news cannot be stayed by officers of the excise. “

Hillary Mantel. *The Mirror and the Light*, 270.

People in what we may call “the reality-based community” believe that solutions emerge from judicious study of discernible reality. [...] That's not the way the world really works anymore,'

Atribuído a Karl Rove, Asesor de George W. Bush.

Me propongo abordar aquí la crisis de la verdad pública, en cuanto componente fundamental de la crisis generalizada de la sociabilidad, de la politicidad de la era moderna, que me atrevo a afirmar estamos viviendo. Una crisis que se manifiesta en fenómenos tales como el negacionismo ante la evidencia del calentamiento global; el rechazo a las medidas de protección de la salud pública con ocasión de la reciente pandemia; más en general, las verdades y hechos “alternativos”, las “fake news” que emergen, se reproducen y diseminan sin pausa a través de internet y las llamadas “redes sociales”. Y un larguísimo etcétera.

La crisis en cuestión afecta a la verdad pública y a sus portadores: aquellas y aquellos a quienes podríamos llamar, siguiendo una usanza gramsciana, “intelectuales orgánicos” del mundo moderno: nosotros mismos, profesores, académicos e investigadores, especialistas y expertos en todos los campos del saber y la práctica, comunicadores, magistrados ¿De qué depende nuestra credibilidad? Están nuestras credenciales, nuestros CV's, nuestras performances, por cierto. Pero aún más relevante, es el fundamento de los saberes y prácticas de los cuales somos exponentes. Y este fundamento, como espero hacerlo plausible en esta conferencia, no es otro que el mismo mundo moderno: más precisamente su ley constitutiva, alojada en su, por así decirlo, ADN, y clave de su despliegue y resiliencia. Pero clave también de la crisis que nos ocupa.

Se trata de una crisis que a mi generación le ha tocado el dudoso privilegio de ver emerger, décadas después de haber sido seducidos por la ilusión de un final feliz de la historia, sea bajo la forma del socialismo como antesala del comunismo, sea como ese “fin de la historia” bajo el signo de la racionalidad liberal, que sucedió al colapso de los

llamados “socialismos reales”. Como sabemos, el augur de ese fin de la historia fue el cientista político norteamericano Francis Fukuyama, cuya provocativa tesis apareció, originalmente, en un artículo publicado por *The National Interest* en 1989, y fue luego desarrollada más ampliamente en un libro, publicado en 1992. En estos textos, inspirados por las lecciones sobre la filosofía de la historia de Hegel dictadas en el Paris de la década de 1930 por el célebre intelectual ruso-francés Alexander Kojève, Fukuyama proponía una interpretación del significado del fin de la Guerra Fría en abierto desafío al sentido común politológico. Así, en su artículo de 1989, escribía:

De lo que podríamos estar siendo testigos no es el mero fin de la Guerra Fría, o la finalización de un período particular de la historia de posguerra, sino el fin de la historia en cuanto tal: esto, el punto final de la evolución ideológica de la humanidad y la universalización de la democracia liberal de Occidente como forma final de gobierno humano.

Desde el momento mismo de su primera publicación en 1989, la tesis de Fukuyama ha provocado enérgicas refutaciones provenientes tanto de la derecha como la izquierda. Mas, en su gran mayoría, tales refutaciones han partido de un malentendido, de modo que, creyendo refutar la tesis de Fukuyama, han aportado, más bien, argumentos en su favor. Me refiero a aquellas que han puesto el acento en la persistencia de conflictos, entre clases, nacionalidades, religiones, culturas, y otro largo etc., en los cuales la historia misma parecería estar dando testimonio de su vigencia.

Ejemplar entre estas refutaciones fue aquélla concebida por el también cientista político Samuel Huntington. Huntington, quien falleció el 2008, fue profesor de Harvard, y tuvo en Fukuyama uno de sus estudiantes más destacados. Pues bien, entre 1992 y 1996, inicialmente en una conferencia, luego en un artículo y un libro, y bajo el llamativo título *The Clash of Civilizations*, Huntington desarrolló una tesis según la cual las identidades culturales y religiosas serían la principal fuente de conflicto en el mundo de la posguerra fría, de modo que las guerras del futuro no se habrían ya de librar entre países, sino entre culturas. Es evidente que los dardos iban dirigidos contra su excesivamente notorio discípulo; de hecho, el libro de Huntington fue aclamado en su momento como “El fin de Fukuyama”. Y, en efecto, la profecía de Huntington no sólo parece haberse cumplido en los hechos, sino que ha contribuido a crearlos: la idea de un choque de civilizaciones ha guiado en buena parte la política internacional norteamericana de la posguerra fría. Y el mismo Fukuyama ha terminado por tomar distancia de su tesis de 1989.

En su Conferencia Inaugural en el *Collège de France*, en el cual habría de ocupar la vacante dejada por ese gran intérprete de Hegel que fue el filósofo Jean Hyppolite,

Michel Foucault hizo ver que, cada vez que se cree haber refutado a Hegel, “...estamos quizá una vez más ante una astucia suya, al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.” Algo similar se podría decir del desafío entablado por Huntington a Fukuyama. Pues los “enfrentamientos”, los conflictos, la “negatividad” para decirlo con Hegel, en rigor no refutan la tesis de Fukuyama sino, por el contrario, la fortalecen. Y esto, porque, finalmente, de lo que se trata en su “fin de la historia” es de la racionalidad liberal –“la asombrosamente consistente sistemática del pensamiento liberal” (Carl Schmitt)– y de su capacidad de neutralizar, de vaciar de substancia, de contenido, de ideología, a todos y cada uno de los conflictos entre conglomerados humanos. Este vaciamiento es una de las acepciones de lo que la lógica y la filosofía denominan “abstracción”. Y, una vez que esta abstracción se consuma, las diferencias, vaciadas de contenido, pueden en efecto ser abordadas mediante el formalismo de la racionalidad liberal y, eminentemente, mediante la cuantificación, el intercambio mercantil y el dinero, medios cuyo alcance, en el intertanto, las tecnologías digitales han ampliado enormemente, tanto en extensión –ahora, global– como en profundidad, hasta abarcar las formas de vida y la subjetividad de gran parte de los billones de habitantes del planeta.

Ahora bien: mientras más agudos los conflictos, mejor; en esto, Fukuyama no hizo sino recoger las enseñanzas de esa vertiente principal del pensamiento político moderno que se inicia con Hobbes y tiene, en Kant, a uno de sus más eminentes continuadores. Pues para este, la guerra o su posibilidad –es decir, el estado de naturaleza entre estados e incluso civilizaciones conduciría, cito, al “agotamiento interior completo de [las] energías” de los contendientes. Y es así como, faltos ya no sólo de recursos materiales, sino particularmente de aquellos recursos espirituales que les permitían afirmar su identidad, estarían prontos a “entrar en una unión de naciones”. El texto de Kant del cual estoy citando, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” data de 1784; no obstante, se lee como una descripción de la formación de la Unión Europea, dos siglos más tarde. Bajo esta unión de naciones, las identidades nacionales habrían de sobrevivir como monumentos, reliquias: meros ornamentos culturales, que poco o nada tendrían ya que ver con la vida, organizada ahora en torno al trabajo remunerado, el intercambio monetario (la unión monetaria, el euro), el consumo y, por cierto, una muy abstracta igualdad ante la ley.

No obstante, y aquí el caso de la Unión Europea es elocuente, ese vaciamiento de las identidades nacionales no ha sido un proceso carente de conflictos. Por el contrario, ha estado marcado por la resistencia, solapada y también manifiesta, de movimientos nacionalistas. En el marco del “fin de la historia” de Fukuyama, tal resistencia era no sólo esperable, sino incluso deseable. Pero aquí hay que introducir una distinción,

fundamental para lo que sigue de mi conferencia, de la cual todo esto es aún preámbulo. Pues hasta aproximadamente los inicios de la década de 1980, dicha resistencia se mantuvo encapsulada en pequeños círculos conservadores y nacionalistas, aún bajo el influjo de los grandes pensadores contrarrevolucionarios del siglo 19, como de Maistre, Bonald y Donoso Cortés, o incluso, como en el caso de Italia y Francia, sumidos aún en una apenas disimulada nostalgia por el fascismo de Mussolini o el Vichy del Pétain. Lejos estamos aún de los etno-nacionalismos hoy gobernantes en Hungría y en Polonia; lejos del Brexit británico y del continuo crecimiento del agrupaciones como el Frente Nacional en Francia La Liga en Italia, el Partido por la Libertad en Holanda, por sólo nombrar algunos. Y lo que distingue a estos fenómenos es que en ellos el nacionalismo ha salido de los cenáculos conservadores para ocupar el lugar, la plaza pública, que el agotamiento de las energías resultante de los conflictos históricos ha dejado vacío. Y con esto llegamos al populismo del siglo 21, que, a la crisis de legitimidad que afecta las élites cosmopolitas, globalizadas, del poder y el saber en las democracias liberales, contrapone una potente combinación de etnonacionalismo y de ese ethos libertario inherente al ADN del mundo moderno, en cuanto a través de él, aquello que la tradición del pensamiento político llamó “estado de naturaleza” sigue presente. Y aquí entramos en un terreno que la teorización de Fukuyama no abarca, pues se trataría, así espero argumentarlo en lo que resta de esta conferencia, de una crisis inherente a la misma racionalidad liberal triunfante en la post-Guerra Fría.

Por cierto, hay un precedente para esta crisis. Me refiero a aquello que el intelectual indobritánico Pankaj Mishra muy acertadamente ha denominado la “edad de la ira”, refiriéndose a las conmociones experimentadas por la Europa de las primeras décadas del siglo XX, con la Gran Guerra y la caída de todos y cada uno de los imperios en lucha por la hegemonía intra-europea y la dominación del resto de mundo; también con los intentos de respuesta a esta crisis representados tanto por el fascismo y el nacional-socialismo en Italia y Alemania, y por el bolchevismo en Rusia; finalmente, con la innumerables expresiones de malestar intenso que caracterizan a la producción artística e intelectual de esa iracunda edad. De todo esto, no obstante, las democracias liberales, ahora bajo la creciente hegemonía de los EE.UU. de Norteamérica, lograron salir fortalecidas. ¿Por qué no habría de suceder algo similar ahora, en esta “segunda edad de la ira”? ¿Qué habría en ella que la dialéctica del fin de la historia de Fukuyama sería incapaz de digerir?

Para responder a estas interrogantes, vuelvo a Hegel; a uno de esos pasajes, oscuros y elocuentes, que caracterizan a su *Fenomenología del Espíritu*. Reza así: “la vida del espíritu no es aquella que rehúye la muerte y se mantiene pura ante la desolación, sino aquella que la enfrenta y se mantiene a sí misma en ella”. Bajo la noción

de “espíritu” Hegel quiere sintetizar la totalidad de la empresa humana; empresa que, en su complejidad, es también “vida”. Para Hegel, además, estas son nociones abstractas: pero en ellas la abstracción sería positiva: es decir, estaría dotada de un exceso de contenido, a diferencia del vaciamiento que más arriba he discernido en el fin de la historia de Fukuyama. Y la fuente de este exceso sería la propia historia humana, no como una progresión lineal, sino como una espiral ascendente orientada hacia su consumación, su fin; una historia en la cual, valga hacerlo notar, en cada paso de la espiral el Espíritu no sólo se sobrepone a la muerte, sino que la absorbe, obteniendo de ella un plus de vida.

Pero la vida humana, aquella que Hegel quiso pensar como proyectada hacia lo absoluto es, más bien, una serie discontinua de épocas y formas de vida, separadas entre sí por abismos. Así sucede con el tránsito de la Europa de la Edad Media al mundo moderno; un tránsito marcado por siglo y medio de sangrientas guerras, que se presentan como guerras de religión, pero que son más bien el resultado de la descomposición del orden medieval, que ellas, a su vez, aceleran; así como del desplazamiento hacia el centro de prácticas y formas de vida que venían haciendo paulatina aparición en los márgenes de ese orden social agonizante: cuantificación, empirismo, urbanización, manufactura, economía de mercado.

En suma, si hemos de pensar esa historia en términos de “vida”, la cuestión de la muerte se torna ineludible; como alguna vez escribió Nietzsche, pensando quizás en corregir a su ilustre antecesor, “La vida no es más que una variedad de la muerte, y una variedad muy rara.” En otras palabras, y vuelvo ahora a nuestro mundo moderno, su vida estaría afectada por una suerte de enfermedad autoinmune, de modo que lo mismo que ha hecho posible su despliegue y su auge sería, a la vez, lo que, eventualmente, conduciría a su muerte, y que Fukuyama –y ya no volveré a nombrarlo en lo que resta– ha confundido con el fin de la historia de Hegel y Kojève.

La finitud de la vida histórica moderna es, de hecho, el leitmotiv, el casi imperceptible bajo continuo que atraviesa, de principio a fin, a ese inquietante tratado filosófico-político concebido en los inicios de la época moderna, *Leviatán*, de Thomas Hobbes (publicado en 1651). Ya en su Introducción, si prestamos atención, ese leitmotiv se vuelve audible. Cito:

La naturaleza (el arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en otras muchas cosas, por el arte del hombre, que éste puede crear un animal artificial... En efecto: gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín civitas) que no es sino un hombre artificial,

aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido, y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero...[y en el cual] la materia de que consta y el artífice; ambas cosas son el hombre.

Al afirmar que tanto materia como artífice “son el hombre”, Hobbes hacía explícito que la fundación del orden social del futuro –a diferencia del que quedaba atrás– habría de prescindir de todo fundamento trascendente. Críticos de la época, entre ellos Leibniz, creyeron ver, en esta prescindencia, una carencia de lo que el léxico filosófico llama “razón suficiente”, y que, en el caso del “hombre artificial”, es precisamente esa alma que, al darle vida, haría de él algo distinto y superior a la materia que lo compone. Pues, carente de principio vital, la sociedad secular que conocemos habría estado condenada a morir al nacer. Cinco siglos más tarde, sabemos que no es así. ¿En qué erró el célebre Leibniz?

Para responder a esta pregunta, vuelvo brevemente al “arte” hobbesiano. Pues dicho arte es aquello que la tradición teológico-metafísica del medioevo había denominado “potencia divina ordinaria”, designando así una voluntaria autolimitación del poder absoluto divino; autolimitación que explicaría como Dios habría podido crear un mundo a la medida del ser humano. Sin embargo, la Reforma, había relevado a Dios de sus tareas mundanas, haciendo de él, entonces, un Dios distante, ausente, tendencialmente muerto. Así, con Dios excluido del mundo en virtud de su mismo poder absoluto, la imitación a la que Hobbes apela es más bien una apropiación: mediante ese arte, el ser humano ha arrebatado la potencia creadora que la tradición había atribuido a Dios. Y, a falta de un fundamento trascendente, la razón suficiente, el fundamento y fuente de legitimidad de la polis moderna no podría ser sino ella misma: su autopoiesis, su despliegue, su auge. Pero Hobbes agregó a esto una advertencia: su *Leviatán* es un “Dios Mortal”. En su ADN estaría inscrita entonces, su muerte, como una suerte de enfermedad autoinmune que, en lo que sigue, me propongo caracterizar, poniendo especial énfasis en la cuestión de la verdad pública

De hecho, tal cuestión es la clave de aquello que Hobbes, junto a otros pensadores de su tiempo, equívocamente denominaron “estado de naturaleza”. Así, por más que lo ejemplifique con los pueblos aborígenes de América del Norte, su discusión del concepto (*Leviatán* xiii), hace ver que descansa sobre el postulado de una potencial “igualdad de capacidad [corporal e intelectual]” entre los seres humanos. Mucho se podría decir sobre la genealogía teológica y filosófica de este postulado; sin embargo, la consecuencia que Hobbes extrae de él es peculiarmente moderna: “igualdad de esperanza de alcanzar nuestros fines” y, más en profundidad, “desconfianza de unos en otros” como la disposición anímica que, finalmente, define su estado de naturaleza. Y si ahora

introducimos la Reforma y las guerras y conflictos religiosos en la ecuación, tenemos una noción, un nombre de mayor envergadura para esa disposición: escepticismo, como resultado de la fractura entre la creencia individual y el aparato de la verdad y la razón públicas tras el colapso del orden medieval. De mayor alcance, en el sentido de que el esfuerzo, no por erradicar el escepticismo, sino por neutralizarlo, dirigiendo sus energías sociales hacia fines constructivos –por transmutar en sociabilidad la insociabilidad que le sería inherente– ha sido quizá la principal preocupación del pensamiento y la actividad política modernos. Un ejemplo destacado de esta neutralización son las instituciones modernas del conocimiento y la verdad, y especialmente, el dispositivo de producción de la verdad pública.

El concepto de neutralización pertenece al léxico de Carl Schmitt. Pero Schmitt se distingue por haber malentendido, casi sin excepción, las mismas nociones que lo han hecho célebre. Así, para Schmitt “neutralización” es sinónimo de despolitización. Así, deja de ver, ignora, que tal despolitización es, paradójicamente, política en sumo grado: a través de ella, en efecto, lo político moderno se reproduce y despliega. Ahora bien, tal neutralización, abstracción o vaciamiento a la cual me referí más arriba en relación con el fin de la historia de Fukuyama, constituiría el elemento central de sistema inmunitario del mundo moderno, así como, por consiguiente, la raíz de su mal autoinmune.

Vuelvo a Hobbes. Los escépticos que este tiene al frente no son mansos seguidores de Lucrecio o Sexto Empírico, sino “entusiastas” ; es decir, así lo dice la etimología del término, aquellos “poseídos por la divinidad” y, por ello, portadores de verdades incondicionales, absolutas, que habían sido protagonistas en las cruentas guerras de religión en Europa y en las Islas Británicas. Y la neutralización de ese ese entusiasmo es la tarea fundamental de la soberanía moderna; tarea cuya observación permite discernir el carácter, epistémico y a la vez ontológico, teológico-político, de lo que he dado aquí en llamar “sistema inmunitario” de la polis moderna.

En tanto “las acciones de los seres humanos dependen de sus opiniones”, a la soberanía corresponde –así lo establece Hobbes en el Capítulo 18 de su *Leviatán* (“Acercas del derecho de los soberanos por institución”– juzgar sobre la veracidad de aquellas. No obstante, cuando se trata de decisiones epistémicas ordinarias, el poder soberano ha de operar más bien constituyendo jueces en los que delega la decisión. Pero además, y esto es fundamental, la soberanía hobbesiana no es un régimen tiránico: las leyes no sólo han de ser “justas sino también “buenas” (Leviatán xxx: “Del oficio del representante soberano”). Aquellas dictadas por el poder soberano son justas por definición: en cambio, son “buenas” si, y sólo si aportan a la estabilidad y la supervivencia del Commonwealth.

Y en esta perspectiva, el bien del pueblo no podría ser ignorado: "[...] el bien del soberano y del pueblo no pueden separarse", escribe Hobbes.

Y no se trata solamente de delegación y bien del pueblo, sino también de libertad de opinión, “libertad de pluma”: una libertad cuya existencia Kant, que sólo parcialmente conocía la obra de Hobbes, negó existiese bajo la soberanía articulada por éste (“Contra Hobbes”). Así, Hobbes escribe en *Leviatán* (18, 9):

...la más repentina y áspera irrupción de una nueva verdad nunca rompe la paz, sino que sólo a veces despierta la guerra. Porque aquellos hombres que son gobernados tan negligentemente que se atreven a tomar las armas para defender o introducir una opinión, están todavía en guerra, y su condición no es la paz, sino sólo un cese de armas por temor a los demás; y viven, por así decirlo, en los recintos de la batalla continuamente.

En la primera línea de su *Teología Política*, Carl Schmitt escribió “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”, cometiendo con ello el más influyente de sus errores, uno que viene siendo reproducido por pensadores de todos los colores del espectro político. Pues de Hobbes se sigue precisamente lo contrario: el poder soberano no decide. Por el contrario, su función consiste más bien en evitar la decisión. Pues, lo contrario equivaldría a la renuncia a su elevación, a su rango: su descenso, como uno más de los contendientes en un renovado estado de naturaleza. Pero entonces, ¿qué hace dicho poder? ¿Qué lo define?

La respuesta se sigue del tratamiento que da Hobbes en *Leviatán* a la cuestión de los milagros, a la que dedica un capítulo completo de su *Leviatán*. “Un milagro, dice, es una obra de Dios...realizada con el objeto de hacer manifiesto ante sus elegidos la misión de un ministro extraordinario en favor de su salvación”. Es evidente el alcance político de esta definición: los mencionados “ministros” no son otros que los ya mencionados “entusiastas”, cuyas intervenciones, al presentarse revestidas de una legitimidad absoluta, arriesgan precipitar a la aún frágil república al abismo de la guerra civil. Y ante este tipo de desafío, el soberano hobbesiano sí decide. No obstante, tratándose de lo absoluto, la decisión no podría ser meramente ordinaria y epistémica –en términos de V/F–sino en los términos ontológicos, teológico-políticos y extraordinarios de inclusión vs. exclusión: se trata, entonces, **de la absoluta, incondicional exclusión de lo absoluto del espacio político regido por el poder soberano.**

En efecto, Hobbes escribe:

Un hombre privado tiene siempre la libertad (porque el pensamiento es libre) de creer o no creer, en su corazón, en los hechos que se han dado por milagros, según



vea qué beneficio puede reportar, por la creencia de los hombres, a los que los pretenden o sostienen, y así conjeturar si son milagros o mentiras. Pero cuando se trata de la confesión de esa fe, la razón privada debe someterse a la pública, es decir, al lugarteniente de Dios.

Ese “lugarteniente de Dios” es el poder soberano. Y esta, su investidura teológico-política, corre a la par con la privatización de la fe religiosa, rebajada ahora a mera “creencia”, confinada a los límites de la conciencia individual o, por qué no, de una comunidad de creyentes. Con esto, el lugar de la religión habría quedado vacante. Pero, ¿no son acaso las creencias precisamente lo que la define? ¿Por qué entonces esa “vacancia”? Me explico: al identificar religión y creencia, estaríamos aceptando, como esencial, lo que, como hemos visto, es resultado de una decisión inherente a la soberanía moderna; es decir, de esa misma aceptación se sigue que, por “religión”, habría que entender otra cosa. Y esa otra cosa sería más bien esa sucesión de estrategias y dispositivos que, a lo largo de su historia, la humanidad se ha dado, con el objeto de domesticar el potencial destructivo de ese absoluto que, no obstante, imprime su sello sobre una época.

Entendida la religión de esta manera, su lugar no podría quedar vacante. Mas entonces, habría que aceptar que existe una “religión de los modernos”: una religión cuyo único mandamiento impondría, al margen de toda creencia explícita, la absoluta, y paradójica, exclusión de lo absoluto del mundo humanizado; exclusión que, a la vez, gatillaría el despliegue ilimitado de lo relativo que caracteriza al mundo moderno tanto a nivel intra-societal –secularización– como de su entorno natural –desencantamiento de la naturaleza, principio de objetividad. Y que es la clave de su asombrosa resiliencia. Mandamiento, por lo demás, paradójico: si lo acatamos, lo transgredimos; en él coinciden cumplimiento y transgresión. Y que, traducido en términos de sistema inmunitario, sería el principio de exclusión que lo caracteriza.

Religión, sistema inmunitario: se diría que estoy mezclando órdenes del saber y del discurso que deben permanecer separados. Pero, ¿será así, realmente? Sólo lanzo la pregunta, y sintetizo, para luego pasar al final de esta conferencia

Insociabilidad, escepticismo, constituyen la indispensable fuente de energía humana que impulsa al mundo moderno; una energía que es preciso neutralizar para transformar en conocimiento y acción. Por ello, los "entusiastas" han de convertirse en meros creyentes; es decir, en escépticos prácticos, a la manera de nosotros mismos, cultores del saber y la experticia modernos; de nosotros, para quienes la verdad ha dejado de ser trascendente y total, y es ahora absolutamente relativa, su validez bajo el control

de comunidades de pares. Y estos espacios, resguardados –Leviatán mediante– de la violencia, de la guerra de todos contra todos, han hecho y hacen posible el enorme despliegue del poder de lo relativo que caracteriza a nuestro mundo moderno.

De este modo, la cultura moderna –las ciencias naturales y humanas, las artes, el derecho, la tecnología, la economía de mercado– puede florecer bajo la benévola protección del Leviatán. Estos espacios –esferas diferenciadas y regidas cada una por su específico principio de validez– no son en absoluto ajenos a lo político, a la soberanía; sin embargo, su esencia política está marcada por una ceguera constitutiva: existe en la precisa medida en que puede ser ignorada por quienes participan en ellos. Y de ello se sigue la otra cara de este florecimiento: ante desafíos a la credibilidad y el fundamento de sus saberes y prácticas, como los que hoy vemos surgir y viralizarse por doquier, la respuesta de los portadores contemporáneos del saber, si es veraz, reconocerá que, en rigor, no hay ya más fundamento último que el consenso de los pares. Y si no lo es, el interrogado, echando mano a ideas recibidas, o a algún vetusto y mal leído manual de filosofía, se sacará de la manga o del sombrero un fundamento absoluto, que el interlocutor deberá aceptar so pena de expulsión al infierno de los irracionales.

Ambas respuestas, sin embargo, no hacen más que profundizar la crisis, transformando la desconfianza en sentido común; sentido común ante el cual los especialistas, al margen de su área de experticia o de cualquier otra consideración, aparecen como privilegiados –educados, cosmopolitas, políglotas, reconocidos, bien remunerados– que se escudan en el saber para proteger sus intereses corporativos, de clase, o meramente individuales. Efectivas o no, estas acusaciones no hacen más que actualizar el potencial de desconfianza que hunde sus raíces en el genoma del mundo moderno. En medio de esta noche en la que todos los gatos son negros, izquierdas y derechas, por sobre sus visibles enfrentamientos, terminan por concordar en algo primordial: no hay fundamentos, sólo creencias (mitos, narrativas), y la fuerza, la voluntad de poder que los ha impuesto.

Ilustrativa de esta situación, y con este ejemplo llego casi al final de esta conferencia, es la querrela en torno a la teoría de la evolución, entablada ya desde algunas décadas por los evangélicos conservadores en América del Norte. Pues estos han comprendido, mejor que muchos acérrimos defensores de la racionalidad científica moderna que –así lo expresó cierta vez el biólogo y Premio Nobel Jacques Monod– que en la base de la empresa de la ciencia moderna se encuentra un postulado indemostrable, el desencantamiento de la naturaleza. Y, a partir de ahí, mejor que muchos filósofos me temo, han extraído conclusiones políticas y culturales tan lógicas como inesperadas. Pues, si se trata de postulados, ¿por qué aceptar uno y no otro? ¿Por qué Darwin, y no la

venerable creencia en la creación divina (en la cual Dios habría incluido fósiles y capas geológicas con el sólo objeto de poner a prueba nuestra fe). Y entonces, ¿por qué dar preferencia a una u otra “narrativa” –expresión posmoderna que líderes políticos y religiosos conservadores y populistas han adoptado con desenfado– en el currículo escolar? Y responden: el evolucionismo no sería más que una mitología atea, una narrativa cuyo único sustento sería el poder del estado y las elites modernas para imponerla.

Con esto, el conservadurismo evangélico ha vuelto el revivido escepticismo moderno en contra de sus posmodernos cultores. No obstante, en función de ganar el argumento, este conservadurismo implícitamente ha aceptado que su religión, supuestamente una fe bíblica, al igual que el ateísmo de sus contrincantes, no sería más que creencia privatizada. Sin saberlo, entonces, se han tornado en escépticos modernos; es decir, en lo que realmente son, en tanto ciudadanos del mundo moderno con aspiraciones de hacer oír su voz en asuntos político-educativos. Y esta inversión es replicada, a su vez por el científicismo cuando, lejos ya de la raíz histórica de la ciencia moderna –la religión de los modernos, como la he llamado más arriba– apela a argumentos pre-modernos, en los que sin embargo, en rigor no cree, en defensa de su autoridad epistémica.

Por ambos lados, entonces, estamos de vuelta al escepticismo de los orígenes. Es decir, a una suerte de estado de naturaleza 2.0: un estado de naturaleza que ahora abarca la totalidad del planeta, y en el cual las certezas individuales, alimentadas por el lema “do your own research” y a menudo cargadas de resentimiento e ira, circulan y se reproducen a la velocidad de la luz. Como lo ha dicho el comunicador e intelectual francés Marc Weitzman, entramos a una fase de nuestra historia en la cual ya no hay reglas, sino pasiones, impulsos.

Por cierto, formamos parte de una universidad, de modo nuestra vocación parece ser indisociable de la búsqueda y la transmisión del saber y la verdad. ¿Qué hacer, entonces cuándo, tal parece, “la verdad es que ya no hay verdad”? Pero esta pregunta podría ser ya anacrónica: las universidades de hoy, esta misma, son instituciones que se rigen en base a rendimientos medibles, cuantificables, de modo que en ellas la verdad, la Verdad con mayúsculas, es quizás no más que un bello recuerdo, un noble ornamento. No obstante, tenemos aún la filosofía. ¿Puede esta aún decirnos alguna Verdad, o se trata ya sólo de mera charlatanería?

En esta conferencia, que ahora llega a su término, he intentado responder afirmativamente a la primera de estas preguntas. Lo he hecho articulando un saber de la

filosofía acerca de lo político moderno, del cual, quiero ser enfático en esto, no se sigue solución concreta, “política pública” alguna: ni medidas políticas o publicitarias que pretendan un retorno a las virtudes modernas; menos aún, ante las verdades alternativas y las fake news, la concesión de un poder de censura a los grandes conglomerados que operan las redes sociales, todo lo cual no haría sino echar más leña al fuego. Lo que la filosofía hace, en cambio, e incluso en sus momentos más abstrusos y “puros” –o, quizás, especialmente en ellos– es pensar críticamente; es decir, ir al fundamento, histórico y teológico político de modo de desplegar, ante nosotros, para nosotros, la imagen de lo que hemos sido y somos. Para, a partir de allí, y más allá de soluciones de parche, que pueden ser necesarias en algún momento, estar en condiciones de ir trazando un bosquejo de lo que quizás seremos. Esta es la tarea de la filosofía, y es parte del honor de esta universidad haberle dado un lugar, albergarla.